

京都府立大学学術報告「人文」第30号

神をめぐる試み

——ノヴァーリスとリルケの場合——

木村 宇 一

1 ——ノヴァーリスの場合——

ノヴァーリス（1772—1801）は前期ロマン派に属する詩人である。1788年すでに彼は「処女詩」を公にしたが、1790年イエーナ大学で法律を学んでいた。91年シラーの歴史学の講義に熱狂し、個人的にも親しくなっていた。ヴァッケンローダー、シュレーゲル兄弟、シェリング、シュライエルマッハー等がイエーナ大学に集まってきた。ノヴァーリスは彼らと文学、哲学、宗教の面で深い学問的友情を結ぶに至った。その意味で1796年は詩人にとっても、また前期ロマン派のグループにとっても重要な意義を持つといわねばならない。

ところで、1797年は詩人にとって衝撃的な運命を決定的にする年となったのである。即ち、それは詩人の許嫁であり、恋人でもあった Sophie von Kühn の病死という出来事である。このゾフィーの死の体験は、ただ単に詩人の私的な出来事ではなく、彼女の死を契機として、詩人の内面を決定的に変容させる詩的体験として、詩人を内的に転向させるきっかけとなった意味深い体験であるからである。即ち、ゾフィーの死の2年前（1795年）から、詩人の病死（1801年）までの日記、手紙に鮮明に現われている詩人の内部の動揺と変容が示すように、ゾフィーの死の直後の詩人の心の動揺は、かろうじて現実界の意識の抑制により維持されてはいるが、この現世の感性界から自己を脱却させ、彼岸の神聖なものに達しうる神秘的な自我を体得するまでに自我が深められたことは、詩人の神聖を獲得する態度として極めて重要視せねばならないからである。

おそらく1798年に書かれたと思われる「断章」に次のように書いてある。「ある文学が私たちの内部に存在している。それらは他のもろもろの文学よりも、一つの全然別な性質を持っているように見える。なぜなら、それらは必然の感情を伴っているのに、それらに外的根拠が全く見られないからである。人間はあたかも彼がある対話のうちに捉らえて、何かある未知な精神的存在が、ある不思議な方法で、最もあきらかな思想の展開へと彼をさそうように思われる。この存在は一つのより高い存在であるにちがいない。というのは、この存在は数多くの現象に拘束されているいかなる存在にも不可能な方法で、人間と関係を持っているからである。それは人間存在と同じであるにちがいない。それは人間を精神的存在のように促がすからであ

る。」(Bd. III「断章」1968) この „Ein unbekanntes, geistiges Wesen“ は詩人の内面に生じた覚醒した自我であり „ein höheres Wesen“ であり、永遠界の目覚めでもある。彼は更に同じ断章の中で、この自我の覚醒を „eine quvalitative Potenzierung“, 「質的勢位高揚」という言葉を用い、ロマン化精神の最高の原理としている。„Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinne wieder. Romantisieren ist nichts als eine quvalitative Potentisierung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identifiziert“ (Bd. III「断章」1921)。「世界はロマン化されねばならない。このようにしてこそその根源的な意味が、再び見いだされるのである。ロマン化とはまさしく勢位高揚に他ならない。低い自己はこの作用のうちで、一つのより良き自己と同化される。」このことは自己の質的高次化が、神聖なる自我の獲得を意味し、「より高次な自己」は真の „Selbst“ の原点への根源的に回帰する詩的運動の高まりを意味する。「反対により高きもの、知られざるもの、無限なものに対する作用がある、一それはこの結合によって還元される一それは一つの熟知された表現を得る。一相互の高揚と降下 „Wechselerhöhung und Erniedrigung“ (同上)。この「相互高揚と降下」は詩人の内部の自己意識のたえざる自己否定、自己解体の反省行為であり、自己自身について反省する目ざめた自己の有限と無限の間の往復運動である。このような自己反省運動は、極めて深い自己洞察によりもたらされるもので、より高次な „Selbst“ を生み出す動的な思惟である。

この動的な思惟の方法は、すでに詩人のフィヒテ研究の中にその基盤が準備されていたのであり、1796年頃の「断章」の中にそれを指摘することができるが、ゾフィーの死以後は、この思惟方法は更にフィヒテ的自我の浮遊を脱して深まったといえよう。いずれにしてもノヴァーリスの場合、「自己性はあらゆる認識の根拠」となった。(Bd. II「断章」236) „Selbstheit ist der Grund aller Erkenntnis als der Grund der Beharrlichkeit im Veränderlichen auch das Prinzip der höchsten Mannigfaltigkeit“ (Bd. II「断章」236)。

„Selbst“ の詩的活動により質的高揚によって、現実と自己との距離は無限に拡大され、増幅され、そのために現実と自己との間に亀裂が生じ、虚空となって現実と自己とのかわりなくなる。すると現実はおのずから解体し、崩れ去る。この虚空となった亀裂を詩人は自らの「生産的創造力」 „Produktive Einbildungskraft“ により補填し、自己は新たに現実を得て、同時に自己は再生される。このような相互の解体と再生、高揚と降下の自己反省による自己同一化運動によって、次第に自己は高められ、絶対的な真の自己、内面の神聖の最も奥深い原始の自己に帰還し、再びそこから出発し、さらに離別しながら、この無限の反復浮遊運動によって神聖を獲得するのである。詩人はこのような内面の反復、往き帰りの反省運動を「自己透徹」という言葉で表現し、「それ(反省)は決して終ることのない精神のまことの自己透徹の始めである」といっている。„Es ist Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt“ (Bd. III Loglogische Fragmente 1933)

前述した如く、ゾフィーの死は、詩人から現世の光を奪った。光の不在は詩人を永遠の夜へと誘い、夜を実在化し、詩化することによって、夜の空間を充実させ、自己を超えながらも自らの中に認められる究極の实在を、現世において観照しうるに至るのである。そのことはゾフィーという神聖なる光が現世において再び獲得されるという意味に他ならない。

私は昼は信仰と勇気に満ちて生き

夜は焰の中に死ぬ。（「第四の夜の讃歌」）

この表現は神秘的、敬虔主義的な要素を多分に含むキリスト教の詩的結晶というべきであろう。「人間は宗教によって、初めてまことにいちなるものになる」, „Durch Religion werden die Menschen erst recht eins.“ (Bd. II 1780) と、詩人は「断章」の中で述べている。

ノヴァーリスの信仰とは、結局自己が由来する根源としての絶対者の意識、自己と絶対者との本質一致の認識であり、フィヒテ的自我の止揚であって、正当なキリスト教の信仰からは区別されねばならない。詩人の態度は基本的には、キリスト教のグノーシス的知識に属するといえよう。正当神学にもとづくキリスト教の信仰は、絶対者と自己との直接的一致の認識においては成立せず、人間の罪によって破壊された神と自己との交わりの回復の領域において成立するのである。罪と神の交わりの回復は、神の人格性が不可欠の前提となる。これを実現させるためには、神と人間の仲介者、キリストが決定的な存在とならねばならない。一般的に神秘主義の特質は、絶対者と人間との直接合一にあり、罪も、罪からの救いも、仲介者による救済の歴史的事件も意味を持たない。「罪の否定—この人類の古き重荷の破棄—そして贖罪と罪の償いに対するすべての信仰の否定は、キリスト教の啓示により、もともと生じたものである」 (Bd. 「断章」 I 1795) という表現は、正統なキリスト教の見解ではない。

啓示とは神の救済行為であり、それ故にキリストの救済の出来事そのものが、神の自己啓示である。決定的なことは、啓示は神の言葉としてそれ自身が真理であるという点である。ノヴァーリスの場合、このような啓示の現れ方をしていない。失われた愛するもの、ゾフィーはイエスの化身であり、その復活を恩寵として受けいれているばかりか、詩人もイエスと同一化され、三者一体融合の陶酔的な一瞬にもたらされたのが、神からの最高の啓示である。つまり、詩人のイエスの愛の体験は、ゾフィーの死の内面化の充実において果され、その一瞬、詩人の実存的自我は忘我脱落し、万有に脱出して一となる全一的な神秘体験に他ならず、あらゆる瞬間において自我を超越して神の現実感を体得している。 „Gott ist die Liebe. Die Liebe ist das höchste Reale—der Urgrund“ (Theosophie, Bd. II 「断章」 1802)。「キリスト教は „Wollust“ の本来的宗教である。罪は神聖な愛に対する大いなる刺激である。罪を感じる程それだけキリスト教的になる。神聖との絶対的合一は、罪と愛との目的である。酒神讃歌は真のキリスト教の所産である」。(Bd. II 「断章」 1799) このような典型は、『青い花』の第二部の「実現」において、最も鮮明に見ることができる。そこではハインリッヒとマティルデが結ばれ、新生な一つの姿

神をめぐる試み

となり、天高く昇っていく。「新しい世界は太陽を暗くし、「現世の廃虚」から「妙なる未来」がひらめき、「愛の国」が開かれ、各々はすべてと混り合って、死と生は深い共感により一つに結ばれる。『青い花』の「期待」から「実現」への方向は『夜の讃歌』における死と愛の実現の方向に一致しており、究極的な意味における死へのあこがれは、超越的存在者の性格を示している。この超越的存在者としての死は、究極的な無を現わしており、神と人間との神秘的合一を求め始める。神との合一は、他方において神の否定を含み、存在者としての死が、神の代行者となり、その保証人として夜が死を中心にとりまき、死はたえざる現存する存在者となる。死は現世の夜に存在するものを証す愛の形象となり、存在の全体を担って詩人に現世の関連の場を強いるようになる。詩人は現世にあって自らの存在を明確に確認しようと努力するのである。

キリスト教の愛の宗教感情は、1801年、詩人が病死するまで異常な高揚を示す。このことは詩人のより高く、より深い „Selbst“ の領域を果しなく広げ、神聖にして荘嚴な展望を有する領域の中に流入しながら、現世を限りなく愛する肯定に達するに至った。1800年4月15日付けの手紙には次のように書いてある。「甘美な悲しみは、まことの愛が持つ本来の性質である—それは憧れと合一する要素である。この世界には、超地上的なものに源をもっている多くの花がある。それらはこの地上の風土には繁茂しなくて、元来よりすぐれた存在 „Dasein“ のまことの宣者 „Herolde“, 呼び知らせる使者である。神への注意と、神の確信と安らぎの光りが、私たちの魂のうちに、不意に訪れる „einbrechen“, あの瞬間の注視とは、自らと自分の愛する人たちに対してもつことが許される最も慈悲深いもの „das Wohltätigste“ である」(Bd. IV S. 555)。宣者、光の使者はゾフィーであり、キリストである。ゾフィーはキリストの化身に他ならない。従って詩人にあっては、イエス・キリストの死、絶対愛を通してゾフィーの死との和解の形象的意味は、もっぱら詩心を魔力的に深め、詩人の絶対的変容を誘う心情の形象の力であって、詩人を光の啓示へと開眼させるミューズの神を意味しているにすぎない。だがその啓示は、詩人の存在の夜の極北に輝いた清らかな聖なる光であり、大古の始源からかすかにきらめいた神秘の光であったかも知れない。

暗黒の夜に目ざめている詩人のまなざしは、このようにして詩の究極に存在する真理を表現する光の言葉の象徴の輝きとなったのであり、ポエジーの新たなる福音の訪れの予感にみたまされている。「詩は真に絶対的に実在する。これこそ私の哲学の核心であり、詩的であればそれだけ真理は増大する」(Bd. III「断章」1853)。また「はるかなる哲学は詩のようにひびく」(Bd. II「断章」133)。ここには、真理に対する詩人の思索と詩作の一致がみられる。詩人にとって、ポエジーは反省する哲学的思索なのである。そして「哲学は本来郷愁であって、いつこにあって、住家に在ろうとする衝動なのである」。(Bd. II「断章」131)。哲学と詩作の根源への郷愁の果てにあるものは、かつてあったが、今は存在しない大古の神話である黄金時代への郷愁に他ならない。詩人にとって黄金時代は、はるか過去にすぎ去ったものと、詩人から分離されてしまったものとの総計なのであって、永遠の一致の成果なのである。従って、失われた黄金時代の

詩的再生こそ、詩人の最終の努力目標であり、その期待と実現の憧憬的なのである。詩人は「第五の夜の讃歌」でかの黄金時代を次の如く歌っている。

「大古に、大地に充ちひろがる人間族たちの上に、無言の力をもって支配していた神々の時代があった。そこに神々の住む故郷」があった。そこでは「暁の赤い山なみの上、海の聖なる胎に太陽は、万有に苛烈な火を放つ、躍動する光は住みついていた」のである。詩人にとって今一つの黄金時代は、中世の広大な光の宗教王国であり、従って詩人にとって、黄金時代は二重構造になっていると思われる。それに類する発想形態として『花粉』(Bd. I『Blütenstaub』80, S. 328)の中に見られる汎神論と一神論の詩人の見解である。「真の宗教心にとって、私たちを „Gottheit“ に結びつける中間項 „Mittelglied“ ほど不可欠なものはない。人間は神と直接に関係することは絶対にない。この選択にあたっては、人間は絶対に自由でなければならぬ。もしこの „Mittler“ を実際に、神そのものとみなすならば、これは広義の意味で、 „ein Götzendienst“ であると『花粉』の中で述べている。

「真の宗教とは、仲介者を仲介者として認め、仲介者をいわば „das Organ der Gottheit“, つまり、神が感覚的に現実の姿を現わすものとみなすことである。この点でユダヤ人たちは、宗教的希望、未来の宗教の信念を得ていたといえる。ところで真の宗教は二律背反的に、更に汎神論と一神論に別かれているように見える。私はここでただし汎神論を普通の意味に解さないで、私が万物を神聖と仲介者の器官に高めることにより、万物が神聖と仲介者の器官になりうるという考えを、汎神論と理解する。それと同時に、逆に一神論はこの様な器官は此の世に一つしか存在しない、そしてそのような器官だけが、一人の仲介者の理念にかなっており、神はその仲介者を通じてのみ、私たちに語らせ、従って私は自らを通じて、その器官を選ぶように強いられている、という信念を言い表わしている。というのは、このような信念がなければ、一神論は真の宗教ではあり得ないからである。この両者は、いかにも相容れないように見えるにしても、一神論の仲介者をば、汎神論の „Mittelwelt“ の仲介者にさせ、いわば一神論によって汎神論に中心を与え、しかも両者が相互に種々な方法で他を必要とする結果にさせると、両者の統一は実現することができる」(Bd. I S. 329)。この発想は汎神論的一神教の全一的宗教、またはその逆転、一神論的汎神論ともいえる逆対応の発想形式をとった宗教観といえよう。

先程の黄金時代の二重構造にみられたと同じように、このような宗教観から見れば、ゾフィー死後の日記に記されている „Christus und Sophie“ (Bd. IV S. 350) の „und“ の意味は、即と解すべきではなかろうか。というのも同日記末尾に „Habe Söphchen stets vor Augen—übernimm dich nicht—sei mäßig“ (同上. S. 349) とある。「いつも眼前にゾフィーを思い浮べよ一度をこさないように——節度を保たねばならぬ」。詩人の内部で「節度」を命ずるものはキリストであろう。詩人の内部でのイエス・キリストの蘇生は、ゾフィーの復活、それは詩人の魅りに他ならない。 „Die Liebe sollte eigentlich der wahre Trost und Lebensgenuß eines echten Christen sein“ (1800年7月26日付の手紙. Bd. IV S. 557)。 „Hat man Gott im Herzen, so

神をめぐる試み

grübelt man nicht. Man hat nur eine große erhebende Empfindung. Aus dem göttlichen Gesichtspunkte gibts keine Wolken—da ist nur ein Glanz, eine Herrlichkeit“. (同上 S. 558)

「自己の内部へ立ち帰えることは、私たちにあっては、外部世界からの自己を抽象する意味である。そのように類推すると、諸々の霊にあっては、地上の生活が内的観察、自己沈潜、内在活動を意味する。従って本来の地上生活は、根源的反省、私たちの反省と同じような自由な、自己自身への原初的反省の沈潜 „ein primitives Hineingehen in sich selbst“, 自己自身の内部への凝集 „Sammeln in sich selbst“ から生じたものである。逆に現世における精神生活は、あの原初的な „durchbrechen“ 「発現」から生まれる。精神は更に発展し、再び自己自身より脱出し、部分的にあの霊の反省を再び止揚する。そしてこの瞬間に始めて、精神は „Ich“ と言う。私たちが沈潜とよんでいるものが、実は脱出であり、最初のあの形態を再びとる」。 (Bd. I 『Blutenstaub』 48, S. 320), このように反省の逆転現象について詩人はのべている。

以上述べた如く、ノヴァーリスの神をめぐる基本的発想は、汎神論的キリスト教と、神秘主義的キリスト教が、逆対応し、相互に両極が否定し合って、一神論に綜合化され、両極の自己分裂、相互否定と造形活動が相互媒介しあい、高揚と降下の逆転を反復し根源的自我への回帰とそれからの離反という逆説的弁証法の詩的構想力により、詩魂は神聖の形式を生みだし、詩的自己は神聖なる精神にまで高揚され、人類愛に到達し得たといえよう。詩人のポエジーによる神聖回復の始源的効力は、現在私たちがおかれている現実の再認識に有効に働らく、詩的エネルギーをなお保持しているのではなかろうか。神聖の回復こそ詩の再生の泉であった。

„Die Erkenntnis—die Betrachtung und Experimentation—Gottes ist der echte Lebensquell“. (Bd. II 「断章」 1755), 「神の認識—考察と実験—は真の生の泉である」。

2 — リルケの場合 —

秋

木の葉が落ちる、落ちる、遠くからのように
さながら天上の園の枯葉のように、
木の葉は拒むような身振りで落ちる。

そして^{よなよな}夜夜 重い地球が すべての星から
孤独の中に落ちる。

私たちはみな落ちる。この手も落ちる。
ほら、他のものたちを見るがよい。みんな落ちてゆく。

だがこの落下を限りなくやさしく 掌の中に

じっと支えている、ひとりの人がいる。

(Bd. I『形象詩集』S. 400)

秋の命は短かくはかない。だが秋の空は果しなく青く深く広がり、私たちに限りない紺碧の歎びと至福を胸の中に与えてくれる。落下は万物の宿命であり、死の方向に線を描き、どこにも確かな支えとなるものはいない。だがこの無常なる万物の落下を、限りない慈悲の手の中で、やさしく支えてくれるただひとりの人がいるのだ。ヨーロッパの秋、それはつかのまの色彩の乱舞にすぎない。秋という言葉形象の中では、現世のうつろいゆくわびしさが、心にしみ入るように鮮かに表現されている。

秋という形象空間の中で、落下という時間形象がお互いに照応し、交感しあって、万物の新しい振動が私たちの心をふるわせ、共鳴を喚起し、はるかなる宇宙の重力の中心へと、万物を沈潜させ、宇宙空間の内面に聖なる秩序と清らかなリズムを予感させる明るさがある。落下が指示するのはかな法則の予感を、私たちに伝える場所は、リルケにとってはあの世ではなく、このはかない現世 „Dasein“ に求めざるを得なかった。詩人の聖なるものとの出会いの領域は、今ここに在りという厳しい実存体験を通してのみ、大いなる開かれた地平は可能なのである。宇宙の重力の中心、万物の根のあるところに神は待っているのかも知れぬ。落ち葉が描く下降線の軌跡はそれを指示するものがあるが、木の葉は落ちることを拒む身振りを示していた。けれども、落葉は落下の無常を感受し、別離に先立って、落下を無上の悦びに変え、無限の青空に逆転させて、すいこまれるように青空に上昇する身振りではなかったのか。もはや誰のものでもなくなった無心に落下する枯葉の乱舞は、離別を悦ぶ孤独の歌、その音色はもの悲しくても、軽ろやかなリズムをひびかせる。短い秋の間に生命を焼きつくし、落下する木の葉は、落下の痛苦と無常に耐え、それを乗り超え、ひたすら大地に落ちる時、その落ち葉は旋回して、乱舞し夜空の星々の中に溶けて光り輝き、再び大地に落ちのびるのではなからうか。なぜなら、限りなき慈悲の手を持ったひとが、その落下を受けとめてくれるからである。

人間と神との出会いは、詩人の場合キリスト教的な領域に成立しない。詩人という名を捨てて、自らが無名者となり、未知なる神に出会うという信念が詩人の背後にある。彼は直接神の中心に侵入しない。いわば神の回りをまわっているにすぎず、従って絶対者は明確な神の輪郭をとらない。神の不在、喪失の意識が強く、無常は歎きの形をとって詩人の心にはねかえり、孤独がなにより先ず詩人の住み家となる。神と人、人と物たちの関連の喪失の凡ては、孤独の異名にすぎない。孤独は自らを閉じこめる傾向を持つものの、なお自らの存在の場所を積極的に確認しようとする。すると孤独の内部で上昇を可能にする信頼感が湧いてくる。あの無名者への信頼である。その時、孤独なるものは、はかなき大地に属するものとして輝き、大地に甦えるであろう。落ち葉はその時、孤独の重さを感受し、無常なるものが、最も無常の姿をして、無心の表情で、暗い大地に落ちてゆく。それは母なる大地の最も望むところであった。しかし、孤独なるものが交わるものは、詩人にとってはあの汝ではなく、唯一者であった。

神をめぐる試み

ここで問題になることは、孤独なるものたちの存在性の有限性を無限に転化し、有限者が神的存在の主体に逆転する現象が起こることである。例えば、R. グェルディーニ^{* (1)}はリケルのこのような有限者と無限者のすりかえを、「俗化した神聖」とであると批判し、絶対者が有限者に転落し、有限なる人間が神の主体の尺度となり、人間と神の領域のすり替え、転位を問題にする。そのような批判が強くなればそれだけリケルの反宗教性の正当性は強化されるように思われる。

リケルは『若き労働者への手紙』の中で、次の如く言う。「古い教会の中には、全く何もかもそなわっていて、いわば善い範例ばかりが示される新しい教会のように、何かに対する遠慮はないのです。邪魔なもの、恐ろしいもの、困窮の中にあるもの、醜いもの、そして不正なものすらあるのです。そしてこれらのものが、何となく神のために愛されているように思われます。そこには存在しない天使もいます。それに存在しない悪魔もいます。それらに人間もまじっているのです。すると、私にはそれらの非実在の姿が、人間をいっそう実在さすように思われるのです」。(Bd. VI S. 1121) 「„Patron“, „Macht“ に関しての問題です。このことも教会の音楽の中にすっかり入りこんで立っていた時、次第に分ってきたことですが、教会の権威に対抗する手段はただ一つ、教会の権威の先を越すことしかないのです。私の内部には多くの反抗心がひそんでいますが、心の最も深いところでは、服従の方が反抗よりも効果があることをよく承知しています。„Im Innersten aber weiß die Unterwerfung weiter führt als die Auflehnung“ (同上)。

「服従する」ということは、中途半端な投げやりとか、妥協とか、精神の怠惰のことを意味していない。そうでなくて、服従はリケルの場合、詩人の生の最も深い根底にある究極の真実に至るための真なる知恵であり、真に自己に目ざめた姿、それが服従の意味である。R. グェルディーニが指摘する如く、神聖を俗化し、汚していることに異議はないが、だからといって、リケルは結局無宗教性を暴露しているとは言えない。詩人はなるほどヨーロッパ風土に育った伝統的キリスト教を否定し、反キリスト教の姿勢を鮮明にさせていったとしても。

ホルトウーゼン^{(2) *}は、リケル文学には汝と私との相互連関がない愛の不毛性を指摘し、「詩人の軌跡は存在の個人的神話へと通じてゆくものであって、宗教的、神学的には解明され得ない」といっているが、当然のことであり、反論する必要を感じない。詩人がたどり着いた広大な空間が虚無の住み家でもよいし、その住み家に神の姿が見えなくても構わない。終生孤独のいばらの道を登りつめ、詩人が全生涯をかけて求め続けたものが不在であっても、それでもなお、名づけ難い未知なる存在者がひとりいるという認識に到達したそのこと自体に、詩人の全重量がかかっているものであって、この領域においてのみ神聖なるものとの出会いは可能なのである。しかもその宗教的領域こそが詩人の歌の源泉であったという事実認識の意味こそ、最も問いつめるに値することがらであるからである。

「生を重い苦しいものと見ることは、つまり、„Wahrnehmen“ 「真知」であって、それは

物事を心の重量で計り、猜疑心や、運命、偶然では量らない試みなのであって、拒否ではなく、現世の生存に対する際限のない用意なのです」。(1922年3月13日 R. Boländer あての手紙)

Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar / alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das/seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. Ein Mal/jedes, nur ein Mal. Ein Mal und nicht mehr. Und wir auch / ein Mal. Nie wieder. Aber dieses / ein Mal gewesen zu sein, wenn auch nur ein Mal: / irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar. (「第九の悲歌」, Bd. I S. 717)

「だが現世に在ることが過剰であり、現世の凡ゆるものが、私たちに必要だと見えるからこそ、この無常なるものが、不思議に私たちにかかわってくる。最も無常な私たちに、一度あらゆるものが、ただ一度。そして二度とない。ただ一度それだけ。そして私たちもただ一度。二度とない。だが一度あったということ、たとえ一度だけであれ、地上に在ったということは、打ち消しようがないように思われる」。

ここには比類のない無常感、人生永劫の太古の寂寥から発した究極の諦観があるが、同時に密度の濃い永遠なるものを、詩空間の言葉に圧縮し、凝集したような軽やかさ、わびしさがある。「世のはかないもの」が「ただ一度のつかのまの現世の存在であったとしても、それは打ち消し難い」ものとして、すなおに受け容れる態度に、詩人の言葉にかけた全重量の重さの意味が濃縮されている。「ただ一度」の人生は、「打ち消し難い」という表現によって肯定され、認知されたのである。この認知は無常なる大地そのものの肯定であり、この大地に生きることが詩人の詩作の意味を担った。歌うことはまことに存在となったのだ。„Gesang ist Dasein“ (ソネット第一部, Bd. I S. 732) 「歌は存在である」という形象空間は、はかなくすぎ去る時間をあふれる時間に形象化し、大地での存在空間に照応している大いなる空間である。„Gesang“ はまさしく無常なる時間を空間の中にせきとめた充実した、より高次元の時間の凝集であり、未来をはらむ全き時間である歌は、大地の形象 „Dasein“ と共鳴しあい、象徴的な全一性を獲得し、存在を充実させるのである。

Ach, das Gespenst des Vergänglichlichen,
durch den arglos Empfänglichlichen
geht es als wäre es ein Rauch.

Als die, die wir sind, als die Treibenden,
gelten wir doch bei bleibenden

神をめぐる試み

Kräften als göttlicher Brauch.

(「ソネット第二部」27, Bd. I S. 769)

ああ、無常なるものの妖怪が、
無邪気な受け容れるものの内部を
通り抜けてゆく、煙のように

私たちが在るもの、漂うものとして、
だが私たちはとどまる諸々の力のもとで
神が必要に値するものである。

妖怪のように無常に消え去るものが、無心に受け容れるものの内部を、通り抜けるという形象の意味は、通り抜ける, „durchgehen“ により、無常なるものと、受け容れるものの境界が取りはらわれ、境界は煙のように消え去って、受け容れる内部空間の中にはかなきものが流入し、内部に純粋な連関が出来る。はかなく去っていた過去は充実した時間をうることによって未来と結ばれる。移ろいゆく妖怪は、通り抜けるという形象の詩的な力によって、はかなさが止揚されて、受け容れるものの内面で、充実した形象を結ぶのである。

1924年2月フレヴィッチ宛の献呈本の中に次のような詩が書きこまれている。

すべての言葉の背後に、言い難いものが
立っていることを知るものは、幸せである。
そこから大いなるものが、私たちのもとに
きて 喜びとなる。

„durchgehen“ という動詞、や „durchbrechen“ は無常と永遠、未来と過去、生と死がもつ領域の限界を突破する意味にしばしばみられるが、この限界没却の発想は、すでに例えば1901年11月1日に成った初期の戯曲集、『Vorführung in Herbstlichen Alleen, Winter-Seele』の中にもみられる。

Und was Du schaust
und erbaust,
liebst und verstehst:
ist alles Landschaft,
durch die Du gehst. (Bd. III S. 397)

そしてお前が内部を観て
内部に建て、
愛し 理解したもの
すべては内部の風景、
その内部の風景をお前は通りすぎてゆく。

観照、感動、愛、理解これら凡てが内面の風景となり、その内面を „Du“ が通り抜けてゆく。„Du“ の外部体験の風景を汝が通り抜ける。するとこれら凡ての風景は、汝の内面風景となる。ここでも „durchgehen“ が、世界の内部と外部の領域を通り抜けてゆくことにより、汝の内部の心象風景となっている。„durchgehen“ は、外部のうつろいゆく経験を、突き抜けてゆくことにより、内部空間に、広がりを与える空間の時間形象となっている。

初期時代のリルケの詩には、確かに B. アレマンの指摘するように、詩の内部の時間の動きは活発なリズムにならず、むしろうつろいゆく時間は否定の意味しか持っていなかったことには異論はない。しかし、1900年前後の詩の中に詩の内部空間のエネルギーとして時間の萌芽、胎動があるのも確かである。詩の内部での時間が、単にうつろいゆく時間ではなく、却って空間の奥ゆきを広げる形象として、時間に関係する形象が、戦争体験により、躍動し始めたことは、戦中の „Entwürfe“ の数々をみればよく理解されうと思われる。例えば、音楽に関する詩が時間形象の積極的な意味を持っていることに、はっきり現われているが、この論文ではそれを取扱うのを断念した。ただここでは戦中に „Lebe“, „Musik“, „Zeit“ の詩が断片であれ、多く書かれていることだけを指摘するにとどめたい。

冒頭に引用した「秋」という詩が含む形象性は、やはり、秋というイメージは先ず季節のうつろいゆくはかなさを示しており、時間形象の効果は鮮やかに焦点を結んでいる。詩の内部空間を構成している „Himmel“, „Gärten“, „Nächte“, „Erde“, „Sternen“, „Einsamkeit“, „Einer“ などの空間形象と „Blätter“, „fallen“, などの時間形象がみごとに秋という詩の空間に照応し逆対応して相互に浸透し合い、時間・空間の融合した全一空間を形成している。木の葉の落下は不安定の身ぶり „verneinende Gebärde“ を示してはいるが、かすかに落葉のひらひらする乱舞のリズムを感じさせる。なるほど枯葉の落下は無常とわびしさを示し、生の明らかな否定の方向を暗示してはいる。だが果しなく落下する万物を、宇宙の奥底から指しのべられたような、唯一者の慈悲の手が支える時、万物の落下の無常は逆転して、落下が持つ否定の意味が打ち消され、大地に落下することを悦びに変える „Umschlag“ が起るのである。つまり、落下が元来もっていた無常性は、逆に落下することによって大地に豊かなあふれる時間の意味づけがなされ、むしろ落ちることにあふれる喜びを感じさせる時の充実が実現するのである。無常にはかなく消え去る時間は、はかなさを持つ限り、時間の無限への転換は果たされない。その典型的な例を『マルテの手記』の中に登場するニコライ・クスミッチの時間の処理の仕方に、極めてイロニーニッシュにみることができる。時間の節約は却って、時間の無常性を暴露する結果に終わったのである。木の葉の軽やかな落下のリズムに、あのソネットの空間を自由に流れ動くオルフォイスの軽快なリズムは勿論ない。重苦しい痛苦とわびしさのイメージの方が強いにしても、唯一者を認知することにより、木の葉の落下の方向は逆転して、星空の空間への上昇を予感させるリズムが感受されるといわねばならない。„Einer“ の位置は無限空間の中心にあり、そこでは重力が働き、おだやかな宇宙の法則を司さどっているひとのように思われる。

神をめぐる試み

そうはいっても、未知なる „Einer“ が、非在の空間と隣接していることの感知はまだない。非在の空間が明確なる形象となって現われるのは、『悲歌』と『オルフォイスに捧げるソネット』の成立を待たねばならないことは言うまでもない。

見よ、私は生きている。何によってなのだろう？
幼年時代も、未来も少くはなっていない……
溢れる現存在が私の心の中に湧きいずる。

(「第九の悲歌」, Bd. I S. 718)

„Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat“, と詩人はこのはかなき地上をすなおに肯定するに到ったのである。(Bd. I S. 719)

唯一者の内部は、実はうつろな無の中心を形成しており、その中心は名づけ難く、如何なる名称も持たない。ただ、メタファー、形象と象徴の詩的表現によってのみ、その軌跡を描き、輪郭を鮮やかにすることができるのである。従って、歌が存在となっても、私たちの存在は無におびやかされているのである。このことは特に注目する必要がある。

讃歌こそ神の實在。神にとってそれはやさしいこと、
だがいつ私たちは存在しうるのか？ いつ神は

私たちの存在のために、大地を、星々を
招きよせてくれるのか？

(「ソネット第一部」III. Bd. I S. 732)

知るがよい
お前が上げた歌声を忘れることを、
それは流れ去るのだ。真実の中で歌うのは
それとは別な息吹き、無をめぐる歌う
吐息。神の中のそよぎ、一じんの風。

(同上)

「別離に先きだて」と詩人がいう時、それは移ろいゆくものを先きに越えることが、別離の克服の意味である。別離は出会いの最も凝集した形象である。人生は別離の寄せ集めにすぎない。別離に先き立ち、孤独に耐え抜く時、無常に去りゆくものは一瞬足をとどめ、存在の広がりをうるであろう。一回きりのはかなき人生を全うしきることが無常に生きることであり、無常が無常なままの姿で永遠性を得る。その時、私たちは生存の証しを存在者に差し出すことができるであろう。虚無的な神の眼差と背中合せに、この世の生のつつましい一片の生の歌を。

凡てが去りゆくのだから、
すぎゆくかりそめの歌をつくろう、
わたしの渴きを癒す歌ならば
おのずととどまりましょう。

(「VERGERS」, 「果樹園 36」, Bd. II S. 538)

ノヴァーリスの神をめぐる姿勢は, „Selbst“ の内面の高揚と降下の自己反省の詩的行為であった。夢の夢, メールヒェンの現在化の中に自己の最も深い内面化された場所で, 彼は最高の汝を見る光の形象詩人であり, 大古の黄金時代に憧れることは, ユートピアとしての未来を把握することでもあった。リルケにあっては, 先ず失われた自我の確立により, 現世の無常さを不可視に内面化し, 現世を救うことが, 未知なる, 言い難きひととの出会いを意味した。無限なる神聖をつかむその仕方は, ノヴァーリスの場合, 未だ無限者に出会う基盤があったが, ニーチェ以後のリルケの場合, 未来者をうる表現を見つける以前に, 自己の主體的な存在の確立が先決であったといわねばならない。

註

- (1) R. Guardini, R. M. Rilkes Deutung des Daseins. München 1961 Köse Verlag
- (2) H. E. Holthusen, Rilke. Rowohlt 1958

テ ク ス ト

Novalis Werke, Briefe., Dokumente. Hrsg. v. E. Wasmuth Heiderberg 1957
R. M. Rilke, Sämtliche Werke. Hrsg. v. Rilke Archiv 1957

参 考 文 献

Beda Allemann, Zeit und Figur beim Späten Rilke. Pfullingen 1961
Johannes Klein, Kampfe um Gott in der deutschen Dichtung. Berlin 1974
Rudolf Unger, Herder, Novalis und Kleist. Darmstadt 1973

なおノヴァーリスのテキストは, Novalis Schriften [W. Kohlhammer Verlag] の4巻本を参照にしたことはいうまでもないが, 今回は Wasmuth 版の4巻本を使用した。